NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

69 N° 9 1947

La pensée chrétienne

Jean DANIÉLOU ((Card.))

p. 930 - 940

https://www.nrt.be/en/articles/la-pensee-chretienne-2879

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

LA PENSEE CHRETIENNE

La pensée chrétienne est un sujet d'une telle amplitude qu'il ne peut être question de l'aborder dans son ensemble dans l'espace d'un article. Mais aussi bien ici avons-nous moins à exposer les divers aspects historiques que présente cette pensée qu'à dégager ce qui lui donne son caractère propre par rapport aux autres formes de la pensée, dans cette vue d'ensemble qui est notre objet. La pensée chrétienne pose en effet un problème particulier. Elle n'est pas simplement une pensée parmi les autres. Si, du point de vue de l'étude purement descriptive, elle apparaît historiquement à un moment donné et se poursuit jusqu'à nous, et si en ce sens elle est objet de science, il est par ailleurs impossible de la considérer comme un moment de l'évolution de la pensée, car elle constitue un autre ordre, sans commune mesure avec les autres pensées. Ce que je voudrais donc essayer de dégager ici, c'est d'une part quel est cet ordre particulier que constitue la pensée chrétienne, et en second lieu quels sont les caractères que doit présenter toute pensée chrétienne possible et qui la définissent donc dans sa nature originale.

I

La première question est de nous demander ce que signifient les mots : *pensée chrétienne*, et quel sens il faut leur donner. Car le christianisme n'apparaît pas d'abord comme un système philosophique ou même comme une sagesse, mais il est premièrement un fait ou plus exactement une suite d'événements. Ce que rapportent les Livres Saints du christianisme, l'Ancien et le Nouveau Testament, c'est une histoire, qui va de l'élection d'Abraham à la Pentecôte et dont le moment essentiel est marqué par la Résurrection du Christ. Il s'agit d'une histoire au sens le plus positif du mot, d'événements qui se situent dans la trame des phénomènes. Mais ces événements appartiennent en même temps à une autre histoire, aussi historique que l'autre, mais qui ne tombe pas sous la prise de la méthode historique et qui est celle des *magnalia Dei*.

Ces événements historiques ne sont pas d'abord l'avènement d'une nouvelle époque de la pensée, mais ils sont beaucoup plus profondément un changement de l'existence de l'homme. Il s'agit là proprement d'un mode d'exister nouveau, qui constitue une création nouvelle, une *deutera Ktisis* qui modifie la condition humaine et dont désormais toute pensée devra tenir compte. Nous avons là un changement dans

la pensée qui est consécutif d'abord d'un changement dans l'existence. Ce changement, c'est l'entrée de l'homme par Jésus-Christ dans l'ordre surnaturel, qui est une participation à la vie même de Dieu. Il s'agit là d'un ordre de réalité propre, absolument transcendant à toute vie naturelle, qui est le dessein caché en Dieu de toute éternité de nous adopter pour ses fils, mystère préparé par les événements de l'Ancien Testament, accompli par l'Incarnation, la Résurrection et l'Ascension du Christ, réalisé par la création de l'Eglise, qui est un cosmos nouveau, à la Pentecôte. Le christianisme est donc d'abord de l'ordre cosmique, ou plutôt hypercosmique. Il est transcendant à toute nature. Il est le Royaume de Dieu déjà présent en mystère.

Il est remarquable que les deux plus grands génies de l'Antiquité chrétienne, Origène et Augustin, aient été frappés l'un et l'autre de ce que le christianisme est davantage un changement de la réalité qu'un changement de la pensée. Ils estimaient en effet que, sur le plan de la connaissance, un Platon était parvenu à connaître une grande partie de la vérité : un Dieu spirituel, qui crée par amour, dont la ressemblance est la fin de l'homme. Mais cet idéal qu'il avait entrevu restait pure spéculation, accessible à quelques sages. Le christianisme leur apparaissait au contraire comme étant la communication par Dieu d'une énergie divine, d'une grâce qui opérait efficacement cette divinisation dont la philosophie n'était que la théorie, laissant par là même l'homme plus malheureux.

Mais cette création nouvelle que représente le monde de la grâce et qui est toute la réalité chrétienne a rencontré le monde de la pensée. Et c'est ici que la pensée chrétienne apparaît. Il y a donc une pensée chrétienne, qui est le retentissement de l'existence chrétienne sur cette autre dimension cosmique qu'est la pensée. La pensée chrétienne, c'est donc la pensée en tant qu'elle est modifiée par l'événement chrétien. Il ne s'agit donc pas d'une structure mentale particulière, comme pour la pensée chinoise, arabe ou grecque, mais de conditions objectives nouvelles de réalité qui s'imposeront à toute pensée quelle que soit la mentalité dont elle relève. On ne peut donc pas dire qu'il y a une pensée chrétienne comme une pensée grecque ou une pensée hindoue. Il peut y avoir une pensée grecque chrétienne et une pensée hindoue chrétienne. Le christianisme n'est lié à aucune mentalité particulière.

Ce point a été bien précisé jadis, à propos du débat sur la philosophie chrétienne, par M. Gilson et M. Maritain. Ceux-ci ont bien montré qu'il n'y avait pas une philosophie naturellement chrétienne, mais que la philosophie chrétienne était le fait historique d'une pensée conditionnée objectivement par les données de la Révélation et subjectivement par la vivification de l'intelligence par la grâce de la foi. La pensée chrétienne n'est aucunement exigence ou prolonge-

ment de la pensée philosophique. Elle est cette pensée philosophique elle-même redressée, corrigée par cette donnée d'un autre ordre qu'est la réalité chrétienne. Je précise ici que la réalité chrétienne comporte elle-même sa pensée. Le christianisme est Vie et Lumière, Sacrement et Dogme. Notre objet ici n'est pas cette pensée proprement théologique et révélée. Mais c'est de déterminer le retentissement du donné révélé sur la pensée philosophique et religieuse.

Historiquement la rencontre du christianisme et de la pensée a lieu avec les apologistes grecs, et en particulier avec Justin. La rencontre par Justin, philosophe en quête de la vérité et de la sagesse, du vieillard chrétien qui lui révèle l'Évangile, marque une date de l'histoire de la pensée humaine. (Il ne faut pas en effet chercher plus tôt, dans saint Jean ou dans saint Paul, cette rencontre de l'hellénisme et du christianisme. Leur pensée est encore purement biblique, si leur langue est le grec). C'est à partir de ce moment que s'est édifiée, dans le bassin méditerranéen, la pensée chrétienne occidentale, qui de Justin à nos jours représente la seule forme historique de la pensée chrétienne : c'est une pensée chrétienne de structure hellénistique. Ici nous sommes en face d'une donnée historique déterminée, qui se situe dans la suite des pensées et qui s'identifie pratiquement avec l'histoire de l'Europe occidentale des deux derniers millénaires.

Mais cette forme de pensée chrétienne n'est pas la seule possible. La pensée chrétienne ne s'identifie pas à la pensée grecque chrétienne. Elle se définit par les conditions à priori de toute pensée chrétienne ; ce sont ces conditions qui constituent la *philosophia perennis*, que nous aurons à définir tout à l'heure. Si la révélation chrétienne est achevée, nous sommes par contre en droit de penser que la pensée chrétienne, elle, ne fait que commencer, qu'elle en est à ses premiers pas. C'est du moins une hypothèse absolument légitime. Il semble en effet que la réalité chrétienne aura à s'incarner dans les autres mentalités et les philosophies qu'elles suscitent. Et il semble à cet égard que nous soyons à une période cruciale de la pensée chrétienne, celle où, avec l'autonomie culturelle que prennent les pays où jusqu'à présent le christianisme entraînait avec lui sa forme hellénistique, nous allons voir apparaître une pensée chrétienne chinoise, hindoue, japonaise, arabe, etc... Le troisième millénaire où nous entrons marquera sans doute dans cet ordre des développements importants.

Nous ne devons pas oublier d'ailleurs que ce problème de l'incarnation de la réalité chrétienne dans des pensées diverses s'est déjà posé, et ceci dès les origines du christianisme. La révélation a d'abord été exprimée dans une mentalité hébraïque, c'est-à-dire sémitique. Or nous savons la complexité des problèmes qu'a posés la transcription de ce message dans une forme hellénistique. Il a fallu emprunter des mots qui avaient un sens différent, les charger d'un sens nouveau, mais la transposition n'a jamais été si parfaite que le contenu

ancien du mot ne donnât une certaine coloration nouvelle à la donnée biblique. Ainsi la *memra*, la parole hébraïque est tout autre chose que le *logos* grec par lequel on l'a transcrit. Et le *logos* chrétien est ainsi une catégorie nouvelle, qui est le donné biblique réfracté dans une réalité culturelle qui lui donne de nouvelles harmoniques. Ainsi la *thora* juive est-elle toute autre chose que ce qu'évoque en nous le *nomos* grec, la Loi : c'est le commandement personnel d'un Dieu vivant, non un ordre juridique. Nous découvrons à peine, en revenant à la connaissance de la Bible, combien notre pensée chrétienne occidentale est une révélation hellénisée. Ainsi l'incarnation de la pensée chrétienne se fera-t-elle dans les autres grandes cultures, l'unique message du Christ étant réfracté ainsi dans ces formes diverses, dont chacune manifeste davantage tel de ses aspects.

II

Ayant défini désormais la nature propre de la pensée chrétienne, il nous reste à en préciser les caractères essentiels. Cette description voudrait atteindre les caractères de toute pensée chrétienne possible, ce qui constitue les points de résistance fondamentaux que le donné chrétien propose à la pensée et auxquels celle-ci est obligée de se plier pour être chrétienne. Pour préciser ces points, nous devrons nous référer à la rencontre de la pensée grecque et de la réalité chrétienne, qui constitue pour nous le seul terrain d'expérience historiquement donné. Mais cette expérience est si cruciale et atteint si bien les caractères universels du christianisme qu'elle peut prendre valeur exemplaire. Nous nous référerons pour cela au cas éminent dont nous avons déjà parlé, qui est celui d'Origène. Dans son dialogue avec le païen Celse, les deux hommes, comme l'a montré Madame Miura-Stange (*Celsus und Origenes*) ont la même mentalité : ce sont deux platoniciens. Ce qui les oppose donc, ce seront seulement les points d'incompatibilité du christianisme et du platonisme. Nous avons donc là une expérience d'un intérêt exceptionnel.

Or, les points de friction des deux pensées peuvent se ramener à trois critiques essentielles que Celse fait au christianisme, trois critiques très simples, aucunement philosophiques, qui constituent encore aujourd'hui les points de résistance principaux de la pensée au christianisme et qui définissent ainsi la réalité chrétienne dans son irréductibilité. Ces trois critiques sont :

1°) Vous vous recrutez aussi bien chez les ignorants et les pécheurs que chez les sages : « Écoutons qui ils appellent : Si quelqu'un est pécheur, si quelqu'un est ignorant, si quelqu'un est puéril, et pour ainsi dire tous les déshérités, ceux-là obtiennent le royaume des cieux » (*Contre Celse*, III, 59).

2°) Vous renversez les traditions antiques en apportant un culte nouveau (*Contre Celse,* V, 25).

3°) Vous vous donnez une importance ridicule en pensant que Dieu s'est intéressé à vous plus qu'aux autres hommes.

Nous allons voir comment ces trois objections, si populaires de forme, si semblables à celles que nous rencontrons encore aujourd'hui et qui sont donc les objections auxquelles le christianisme ne cessera de se heurter, parce qu'elles constituent le refus même de la pensée qui veut se suffire à elle-même au donné chrétien, nous verrons comment ces objections nous font toucher les trois caractères essentiels de la réalité chrétienne. Et ainsi elles nous permettront de définir la pensée chrétienne comme celle qui se soumet à ces trois conditions.

Pour la pensée philosophique, Dieu constitue la sphère supérieure de la hiérarchie des êtres. Cette hiérarchie va de la nature qui en représente le dernier degré à la divinité qui en est le degré le plus haut. La nature est étrangère à Dieu. La sagesse consistera pour l'homme à se dégager de ce qui en lui est apparenté au sensible pour vivre seulement dans ce qui est apparenté au divin. Or le divin, c'est l'esprit. Le *theion* et le *noèton* sont une même chose. C'est la sphère supérieure de l'être à laquelle appartiennent les hommes, les héros et les dieux. Etre uni au divin représentera l'effort suprême proposé à l'homme par Platon et Plotin. L'accès au divin apparaît à la fois comme très difficile, mais cependant comme accessible à une élite de philosophes. Telle est la vision platonicienne. Or on peut dire qu'elle se retrouve dans toutes les conceptions de sagesse humaine, dans le bouddhisme et dans le néo-platonisme, dans Platon et dans Spinoza.

Or le Dieu vivant de la Bible fait entièrement sauter cette conception. En premier lieu il ne s'identifie pas avec une essence quelconque, il n'est pas la plus élevée des essences. Il est au delà de toute essence. La séparation n'est donc pas entre le monde intelligible et le monde sensible, mais entre le Créateur et la créature. Il y a donc un abîme entre Dieu et tout esprit créé. L'accent est mis sur l'indépendance souveraine de Dieu dans l'existence et la dépendance radicale de tout ce qui n'est pas Dieu. Ainsi Dieu pourra appeler ses créatures à participer à sa vie sans que ceci implique le moindre panthéisme, car la différence consistera toujours en ce que cette vie sera en Dieu possédée par nature, dans l'homme reçue par grâce.

On voit dès lors comment cette conception modifie radicalement les relations de Dieu et de l'homme et nous apporte une réponse à l'objection de Celse. Pour Celse, Dieu est à la fois accessible et très difficile à atteindre ; ainsi seuls les sages y parviendront. Pour les chrétiens il en est tout autrement. Dieu est radicalement inaccessible

et très facile à atteindre. L'homme ne peut avoir aucune prise sur lui, sa transcendance est absolue. Ce n'est pas seulement une transcendance métaphysique, c'est le mystère de la sainteté de Dieu, qui est totalement séparé de toute créature dans la possession de sa béatitude essentielle. Mais ce Dieu radicalement inaccessible est un Dieu vivant qui se manifeste et se communique par amour. Il n'est donc plus besoin pour le connaître d'un effort de l'intelligence, mais de l'humilité de l'âme. Et ce Dieu inaccessible est ainsi le Dieu très proche qui ne s'est pas manifesté aux philosophes et aux savants, mais aux humbles et aux petits. Et tel est bien le message essentiel de l'Évangile. Il s'adresse à des pécheurs, mais tous sont pécheurs, et l'essentiel pour connaître Dieu, c'est de se reconnaître pour pécheurs. Il s'adresse à des ignorants, et tous sont ignorants, car la science humaine est néant et folie à côté de la sagesse de la croix. Il s'adresse à des petits, car Jésus a dit : si vous ne devenez comme l'un de ces petits, vous n'entrerez pas dans le royaume. Un pauvre esclave converti est plus proche du Dieu vivant que Celse le platonicien. Et c'est toute la nouveauté du Dieu chrétien.

La seconde objection de Celse au christianisme, c'est sa nouveauté. Ici encore sous la réaction extérieure, c'est un aspect fondamental de l'opposition du christianisme et de la pensée qui apparaît. La réaction extérieure, c'est l'hostilité des vieux cultes païens traditionnels en présence du christianisme. Celui-ci en effet est essentiellement rupture avec le monde des idoles et communion au Christ. Nous assistons dans les premiers siècles chrétiens à un effort désespéré du paganisme pour se maintenir contre le flot montant de la religion « nouvelle ». Paganisme et conservatisme s'identifient : qu'on se souvienne du mot de Julien : « Je hais toute innovation, surtout en ce qui concerne les dieux ». La religion païenne, avec la diversité de ses cultes correspondant à la diversité des nations, apparaît à Julien comme constituant un ordre éternel, voulu par les dieux, aussi immuable que la nature, et contre quoi le jeune christianisme, avec son universalisme et sa nouveauté, représente une force révolutionnaire et subversive.

Or, ici encore ce conflit apparent recouvre une opposition foncière de mentalité. Pour la pensée grecque, le divin est le monde immobile des idées. De ce monde immobile, le devenir représente un reflet créé, soumis au changement, mais où le changement lui-même est commandé par des lois immuables qui exorcisent en lui toute nouveauté et en font un reflet mobile de l'immobile. Le type du mouvement parfait apparaît comme étant le mouvement circulaire des astres qui se reproduit éternellement. L'histoire humaine à son tour est conçue comme circulaire dans la doctrine de l'éternel retour selon laquelle, au terme de l'année cosmique, tout recommence exactement comme auparavant, les âges d'or renaissant après les confla-

grations finales. Ainsi toute nouveauté est à jamais exclue et le monde éternellement reflète son modèle intelligible.

A cette vision, la réalité chrétienne oppose sa foi dans la valeur unique, irrévocable, de l'événement de l'Incarnation. Le Christ, selon l'Epître aux Hébreux, est entré une fois pour toutes (*hapax*) dans le Saint des Saints, c'est-à-dire dans la sphère trinitaire, par son Ascension. Et il y a là quelque chose d'irrévocablement acquis. Rien jamais ne pourra plus désormais séparer la nature humaine de la nature divine. Aucune rechute n'est plus possible. L'humanité est substantiellement sauvée. L'histoire n'est plus que l'extension aux individus de ce qui est acquis à la nature entière. Nous avons donc ici un événement qui introduit un changement qualitatif définitif dans le temps, en sorte que jamais on ne pourra revenir en arrière. Il y a donc au sens complet du mot un passé et un avenir. Cette foi dans le caractère irréversible du salut acquis fonde l'espérance chrétienne, qui est attente d'entrer en jouissance d'un bien déjà acquis, et l'oppose à la mélancolie grecque, qui est consentement à l'éternelle répétition des choses.

Ainsi pourrons-nous dire que c'est le christianisme qui a imposé à la pensée la conception d'histoire. Il est très remarquable d'ailleurs que les premiers chrétiens ont eu du mal à rendre compte du fait de la nouveauté de l'Incarnation. Ils n'avaient en effet aucun instrument intellectuel pour cela. Devant la position des Juifs, qui niaient la nouveauté du christianisme et celle de la gnose, qui niait à l'inverse sa continuité avec le judaïsme, les premiers écrivains chrétiens, un Justin, un Barnabé, ont tâtonné. L'idée qu'un ordre des choses pouvait être mauvais par cela seul qu'il était périmé, comme c'était le cas pour le Judaïsme, était trop contraire à la pensée antique pour pouvoir être exprimée facilement. C'est le rôle capital d'Irénée de Lyon, dans l'histoire de la pensée chrétienne, d'avoir inventé la notion d'histoire pour répondre à la pression du fait chrétien. Nous avons là le cas le plus évident d'une catégorie nouvelle créée pour répondre à la vision des choses imposée par la réalité chrétienne.

On peut donc dire que la pensée moderne, de Hegel à Marx et à Bergson, est redevable au christianisme de la notion d'histoire dans les deux catégories fondamentales qui la constituent. La première est l'importance donnée à l'événement. Celui-ci n'est pas un simple cas dans un ordre éternel. Il est unique, irréversible, absolu. Il introduit à jamais un élément nouveau. Il est créateur de valeur. Selon le mot bergsonien, l'évolution est créatrice. Ceci est vrai éminemment de l'Incarnation. Mais de cet événement central, la densité de l'événement, comme tel, s'est étendue aux autres événements. Le second élément est la notion de progrès : histoire au sens plein du mot signifie une succession d'événements qui sont les degrés d'une montée, qui constituent la réalisation irrévocable d'un plan. Ici la notion d'his-

toire s'oppose aux conceptions catastrophiques, comme celles de la gnose ou de Spengler, pour qui le devenir est fait d'événements entre lesquels il n'y a pas continuité et progression.

Tel est le résidu que la pensée universelle a gardé de la théologie chrétienne de l'histoire. Mais il faut ajouter que la vision chrétienne ne comprend pas seulement les notions d'événement et de progrès. S'il en était ainsi, la vision chrétienne serait une conception simplement évolutive. La conception chrétienne est essentiellement eschatologique, c'est-à-dire que la notion de fin (eschaton) y joue un rôle central et ceci d'une triple manière. En premier lieu, l'histoire n'est pas un progrès éternel, mais elle a une fin : elle constitue un plan défini, limité, que les Pères de l'Eglise caractérisent comme la Semaine cosmique, à laquelle succède le huitième jour, dont le dimanche est la figure prophétique dans la liturgie. En second lieu, le christianisme est cette fin : le Christ s'est présenté comme venant à la fin des temps et comme introduisant le monde définitif. Ainsi il n'y a pas d'au delà du christianisme. Il est vraiment *eschatos*, novissimus. Il est la jeunesse éternelle du monde. Et tout le reste à côté de lui est périmé. En dernier lieu, cette fin comprend elle-même un développement qui définit le temps où nous sommes : entre l'acquisition de la réalité définitive par l'Ascension et sa pleine manifestation à la Parousie, il y a un délai, rempli par la mission, et durant lequel le monde présent, déjà périmé, bénéficie d'un sursis. On voit qu'ici la vision chrétienne s'oppose diamétralement à celle de l'hellénisme : c'était l'antiquité qui était criterium de vérité pour Julien, c'est au contraire la nouveauté pour le chrétien. L'homme véritable, c'est tout ensemble l'homme intérieur, l'homme spirituel, mais aussi l'homme nouveau, qui s'oppose au vieil homme.

Toutefois ceci encore exige de nous une précision, tant cette conception chrétienne de l'histoire est délicate à définir exactement. Nous avons dit que la nouveauté caractérisait le christianisme. Mais nous avons dit aussi qu'avec le Christ l'événement décisif était arrivé. En un sens donc, toute nouveauté est donnée en Lui. C'est un autre caractère de la vision chrétienne de l'histoire que l'événement central, qui n'est pas à l'origine, comme dans l'hellénisme, ne soit pas non plus au terme, comme dans l'évolutionisme, mais au centre. Ainsi l'histoire change qualitativement selon qu'on est avant ou après le Christ. Celle d'avant y prépare et constitue donc un vrai progrès. Mais une fois le Christ présent, il ne s'agit plus que de conserver et de transmettre un dépôt désormais immuable, puisqu'il est la fin déjà présente. Ainsi la notion de tradition prendra-t-elle ici un sens, puisque désormais le monde futur est déjà là. On voit par là que ce n'est ni le progrès comme tel, ni la tradition comme telle que défend le christianisme. Ces notions sont chez lui qualifiées. Elles ne valent pas en soi, mais seulement dans leur relation au Christ. Ce sera l'er-

reur des hérésies de faire un absolu de l'une ou l'autre de ces notions et, soit de revenir à l'immobilisme de l'hellénisme, soit au contraire de céder à l'évolutionnisme radical de l'hégélianisme et du marxisme. Ce seront les erreurs inverses de l'intégrisme et du modernisme. Pour le christianisme, il n'y a pas une idéologie du progrès, ni une idéologie des idées éternelles. Il y a le fait du Christ autour de quoi la vision de la réalité se constitue. Et c'est en quoi les catégories de la philosophie chrétienne sont comme des dépouilles dont s'emparent les pensées profanes, mais qui perdent leur valeur quand elles cessent de s'appuyer sur la théologie chrétienne proprement dite.

La troisième objection de Celse est peut-être la plus frappante. Elle concerne la valeur de l'homme. Celse reproche aux chrétiens de se donner d'abord à eux-mêmes, puis à l'homme en général une ridicule importance : « Juifs et chrétiens ressemblent à une troupe de chauves-souris, à des fourmis qui sortent de leurs trous, à des grenouilles qui tiennent séance autour d'un marais, à des vers formant assemblée dans un coin du bourbier qui se diraient les uns aux autres : nous sommes ceux à qui Dieu révèle toutes choses d'avance ; négligeant l'univers et le cours des astres, c'est pour nous seuls qu'il gouverne, cherchant par quels moyens nous pouvons lui être unis éternellement. Nous avons été créés par Dieu entièrement semblables à Lui : toutes choses nous sont subordonnées, la terre et l'eau, l'air et les étoiles » (*Contre Celse*, IV, 23).

La critique de Celse ici encore présente deux aspects. Ce qu'il conteste d'abord dans le christianisme, c'est sa prétention à la transcendance par rapport aux autres religions. De quel droit les chrétiens se prétendent-ils l'objet d'une sollicitude spéciale de Dieu ? Et poussant sa critique dans le sens le plus moderne, Celse s'efforce, en comparant le christianisme aux autres religions, de montrer qu'il ne s'y trouve rien qu'on ne retrouve ailleurs. Il y a une religion dont les religions ne sont que des approximations et le christianisme n'est qu'une de ces approximations. Au delà de cette critique, c'est à l'importance plus générale que le christianisme attache à l'homme que Celse s'en prend. Pour lui, ce qui est divin, nous l'avons dit, c'est l'ordre éternel du cosmos. L'homme rentre dans cet ordre dont il n'est qu'un rouage. Il fait partie de la nature. Qu'est-ce dans cette vision qu'un homme, sinon un élément du tout, infime et sans importance.

Je n'ai pas besoin de souligner la modernité de ces critiques. Elles touchent ici encore un des points essentiels de la vision chrétienne des choses. Le relativisme et le syncrétisme modernes font eux aussi du christianisme une des formes de la vie religieuse et contestent sa prétention à être l'objet d'une intervention particulière de Dieu. Plus encore la pensée scientifique moderne conteste la vision anthropocentrique du christianisme. A mesure qu'elle découvre les profondeurs

de l'espace et du temps, l'humanité lui paraît perdue dans cette immense nature, dont elle représente une réussite précaire et fragile, mais sans rien d'exceptionnel. Pour le naturalisme moderne, la réalité ici encore est le tout, le tout du cosmos ou le tout de la société, dans lequel l'individu apparaît seulement comme une partie, un rouage totalement subordonné à l'ensemble.

Or à cette vision des choses, le christianisme s'oppose de la façon la plus radicale. Pour lui un seul homme est plus que le monde de la nature tout entière. Une personne est elle-même une totalité et ne peut jamais être considérée comme une simple partie. Il n'est que de rappeler ici quelques-uns des grands textes qui jalonnent l'histoire de la pensée chrétienne. C'est Grégoire de Nysse, condamnant l'esclavage en rappelant que « dans tout ce qui existe rien n'est capable de contenir la grandeur de l'homme ». C'est le mot de Jean de la Croix : « Une seule pensée de l'homme vaut mieux que tout l'univers ! » C'est celui de Pascal : « De tous les corps ensemble, on ne peut faire un acte d'intelligence ». L'affirmation de la transcendance de la personne humaine par rapport à toute la nature apparaît donc ici comme une affirmation majeure de la pensée chrétienne. Or ici encore nous retrouvons la même position que tout à l'heure. Cette valeur de la personne était étrangère à la pensée antique. Le fait chrétien l'a imposée à la pensée. La pensée moderne l'a recueillie et elle est maintenant considérée comme appartenant au patrimoine de la pensée humaine. Ici encore la pensée chrétienne nous apparaît comme retentissement du fait chrétien sur la pensée.

Ce qui fonde en effet cette doctrine dans le christianisme, c'est la conception de l'homme créé à l'image de Dieu, c'est-à-dire de l'homme appelé par Dieu, par une vocation personnelle, à participer à sa vie. L'affirmation essentielle ici c'est donc bien, comme le voyait Celse, celle de l'amour de Dieu, qui s'intéresse à l'homme sa créature, ou plutôt qui l'a créé seulement pour lui communiquer ses biens. Cet amour ne s'adresse pas à l'espèce humaine de façon générale. Il s'adresse à chaque âme en particulier : « Il m'a aimé et il a donné sa vie pour moi ». Chaque chrétien se considère donc comme aimé personnellement par Dieu, comme racheté par le sang du Christ, qui serait mort pour lui seul. Une telle affirmation bouleverse toutes les perspectives. Elle donne à chaque homme une valeur infinie, en tant qu'il est objet d'un amour infini. C'est là ce qui fonde la valeur de toute âme d'homme, qui fait qu'elle a plus de prix que tout l'univers. Oui, Celse a raison, le chrétien pense en effet que Dieu a créé les hommes pour se les rendre semblables et que tout leur est subordonné. Et la question que nous pourrons nous poser ici, c'est celle de savoir si ce sens de la dignité de l'homme peut subsister en dehors des vues théologiques qui la fondent. Il semble bien qu'il n'en soit pas ainsi. Les philosophies laïques de la personne, qui veulent fonder sa

valeur simplement sur sa nature, sont en effet, les événements le prouvent, impuissantes contre les courants totalitaires qui veulent subordonner la personne aux forces de la nature. Une seule réalité en effet est inviolable et c'est Dieu même. Ce qui rendait la personne sacrée, c'était sa consécration, son appartenance à Dieu. Hors de cette consécration, la philosophie s'avère bien impuissante à protéger cette réalité qu'elle doit au christianisme.

Ainsi au terme de cette étude, nous arrivons à préciser à la fois la nature et le contenu essentiel de cette notion de pensée chrétienne qui nous avait paru d'abord si énigmatique. Elle est le sillon que les réalités chrétiennes tracent dans la pensée en l'obligeant à se conformer à cette donnée nouvelle qu'elles constituent et qui fait partie de la réalité intégrale. A cet égard la pensée chrétienne, étant la seule qui tienne compte de la totalité du réel, nous apparaît aussi comme étant la pensée la plus achevée. Elle nous donne la vraie conception de Dieu, de l'homme et du monde. A cette vraie conception, la raison humaine en droit pourrait parvenir. En fait, parce que l'homme qui l'exerce est un homme pécheur, elle en a été historiquement incapable. Il a fallu le fait chrétien pour que la pensée comme telle atteigne son objet. Il en est ainsi comme de l'homme qui ne se réalise pleinement que dans le christianisme. Ainsi le christianisme dont le but premier et essentiel est d'ouvrir à l'homme le monde surnaturel de la vie trinitaire est aussi par surcroît ce qui lui permet de s'accomplir dans l'ordre propre qui est le sien.

Paris. Jean DANIÉLOU, S. I.